

حکیمِ الاهي همدان*

نوشته پرویز آذکائی

رده‌بندی مجددی ضروری به نظر می‌رسد که در خصوص متفکران و متوغلان در چهار جریان مهم فکری ایران عهد اسلامی به عمل آید، یعنی: علم و حکمت، کلام و عرفان. مراد از علم همان دانشهای اثباتی و تجربی است که مشتغل بدانها را «عالم» (scientist) گویند. صاحب حکمت را، که پویش فکری تعقلی در آن گرایش مسلط است، «فیلسوف» (به همین لفظ یونانی) گفته‌اند که مرادف با آن «حکیم» مشهور است. متکلم یا صاحب علم نظر متفکری است که حسب مبانی نقلی ولیکن به طرق عقلی و استدلالی به مسائل توحید و صفات خدا می‌پردازد. اما عارف، چنانکه معروف است، با روش شهودی هم در آن طریق گام برمی‌دارد و معرفت «حقی» را هدف خویش می‌سازد. اختلاط بعض مفاهیم یا اشتراکات لفظی و مناسبات معنوی بر سر موضوعات و مفکورات چهار مقوله مذکور در نزد اصحاب معرفت و خیرت دانسته است؛ ولی اگر امعان نظر بلیغ‌کلّی‌تری در آنها بشود، ملاحظه می‌شود که موضوع دانشهای «علم و حکمت» در وجه غالب و حسب گرایش مسلط فکری به آنها همانا «طبیعت» است، چنانکه موضوع - فی‌الجمله - غالب در دانشهای کلام و عرفان همانا «خدا» و مسائلِ الاهی است، که هرکس مایل باشد آن را «مابعد طبیعت» بنامد، مختار است.

* عن القضاة و استاذان او، دکتر نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۴ ش، ۱۹۵ ص.

آن اندازه که در حکمت تعقلی (= فلسفه) پس از «طبیعیات» به امور مابعدطبیعی و الاهیات پرداخته شده، تقریباً همان نسبتی است که در عرفان شهودی به مسائل و موضوعات «طبیعی» عطف توجّه شده است. از این رده‌بندی و کلی‌نگری گذرا می‌خواهم یک نتیجه فوری بگیرم که اساساً «حکمت» بر دو قسم است: حکمت طبیعی (- علوم اثباتی - تجربی) و حکمت الهی (- دانشهای کلامی - عرفان). از آنجا که کلمه یونانی «فیلسوف» بیشتر و بلکه یکسره بر اصحاب ارسطو یا حکمای مشایی اطلاق شده، حکیم الهی از فیض این تسمیه محروم مانده؛ بلکه با اطلاق عناوین کمابیش مستخفّه‌ای مثل «صوفی» و «متصوف» - و خیلی که محترم شمارند و تکریم کنند، آن‌هم در خصوص معدودی - یک «عارف» می‌گویند و بابی عنایتی می‌گذرند. تنها این نیست؛ رازی، و سپس بیرونی، و قبل از او جالینوس و پیروانش، در زمان خود اعتراض داشتند که چرا عالم طبیعی را هم نباید «فیلسوف» و «حکیم» نامید، چرا فیلسوف علی‌الاطلاق منحصرأاو و بیروان او [مثلاً فارابی و ابن‌سینا] باشند و چرا مشتغلان به علم و حکمت طبیعی را نتوان «حکیم» شمرد؟ مگر حکیم طبیعی سلوک عقلی ندارد یا نمی‌کند؟

اما ستمی که بر حکمای الهی رفته، یعنی متصوفان و عارفان کبیر - که آنان نیز ابدأً فارغ از سلوک عقلی هستند - ظاهراً خیلی بیشتر و ذجوانب است. وارد این بحث نمی‌شویم، ولی اشارت وار به‌طور معترضه صرفاً متذکر می‌شویم که موضوع عمده مشترک و مرتبط بین حکمت طبیعی و حکمت الهی همانا خود «عرفان» است؛ در وجه تخصیص آن سزااست که «عارف» را حکیم یا فیلسوف الهی نامید.

همچنین، یادآوری می‌کنم که برخلاف تمام وجوه تسمیه و معنیایی که برای کلمه خوار و خفیف شده «صوفی» تراشیده‌اند (مثل پشمینه‌پوش و اهل صفة و صافی اعتقاد و ...) استاد ابوریحان بیرونی آن را مطلق معرب از کلمه یونانی «sophia» (= دانش، معرفت) می‌داند و می‌گوید به معنای «حکمت» است، فلذا صوفی یعنی «حکیم» [ماللهند، ۲۴ تا ۲۵]، منتها، چنانکه گفتیم، حکیم الهی.

کتاب مورد بحث، مشتمل بر پنج گفتار است که مؤلف آن برحسب مطالعات مستمر در آثار عین‌القضاة همدانی، طی سالیهای ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۶ نوشته و در نشر دانش و معارف چاپ کرده است [ص ۱۷]. باید گفت که پیشتر در احوال و آثار و افکار عین‌القضاة، صرف نظر از مقالات و یا مطالعات ضمنی طی کتب و رسالات، کتاب مستقلی به همین عنوان (رساله دکتری) به‌قلم رحیم فرحمنش طبع شده است

(تهران، ۱۳۳۸). آن‌گاه، دانشمند لبنانی دکتر عقیف عسیران که مصنفات عین‌القضاة را (شامل سه کتاب الزبده، الشکوی، تمهیدات) در جزو انتشارات دانشگاه تهران طبع علمی - انتقادی کرد (۱۳۴۱ تا ۱۳۴۲ ش)، طی مقدمه‌ای خود بر آنها مجمل مفیدی از احوال و آثار، ولی خصوصاً به نحو مشروح و مستوفی در باب عقاید و آراء و افکار حکیم‌الاهی همدان بحث کرده است. مباحث دکتر عسیران بیشتر - و کلاً - درباره افکار فلسفی و جوانب عقلی در عرفان نظری حکیم؛ و مأخذ عمده همان کتابهای الزبده، تمهیدات است. اما کتاب دکتر پورجوادی بیشتر - و اساساً - درباره افکار عرفانی و جوانب عشقی در تصوف حکیم، و مأخذ عمده مباحث هم بالجمله نامه‌های عین‌القضاة همدانی (طبع دکتر علینقی منزوی و دکتر عقیف عسیران، فعلاً ۲ مجلد) است.

مؤلف، که از صاحب‌نظران و متخصصان بنام در عرفان نظری و بل متضلع و متوغل در مسائل حکمت‌الاهی است، خود گفته است که کتاب حاضر (عین‌القضاة همدانی و استادان او) کتابی نیست که از ابتدا به منظور معرفی این نویسنده و متفکر ایرانی و همچنین معرفی استادان او نوشته شده باشد [ص ۷]. بدین‌سان، با وجود این اثر مفید - که مغتنم هم هست - باید گفت که مطالعات و تتبعات خصوصاً در باب آراء و افکار حکیم همدان - در نیمه راه - هنوز به حد کفایت نرسیده؛ سهل است، به نظر ما تازه با این کتاب فتح باب شده است: «وی که از بزرگترین و اصیل‌ترین و عمیق‌ترین متفکران عالم اسلام، و بلکه سراسر عالم تفکر و اندیشه بشری است [ص ۱۰۸] و نبوغ و کمالات و فضائلیش نه تنها در عصر خود او، بلکه در تاریخ کم‌نظیر بود [ص ۳۵] هنوز قدر وی و ارزش افکار بکر او برای ما به نحو شایسته شناخته نشده است [ص ۳۹]. اما گفتار یکم مؤلف راجع است به دفاعیات و شهادت عین‌القضاة (م ۵۲۵ ق) و اتهامات وارده بر او که به موجب آنها حکم قتل وی صادر شد، بدین شرح به تحلیل آنها پرداخته: «سدر راه ایمان به نبوت [ص ۱۴ تا ۱۹]، اتحاد خالق و مخلوق [ص ۱۹ تا ۲۲]، عقیده به امام معصوم [ص ۲۲ تا ۲۶]، مخالفت با دربار و درباریان [ص ۲۶ تا ۲۸]، دعوی نبوت [ص ۲۸ تا ۳۰]، اتهام تصوف [ص ۳۰ تا ۳۴] و حسادت علما [ص ۳۴ تا ۳۵].»

حقیقت آنکه، برخلاف تصور عموم در بادی نظر، گرفتاری حکیم‌الاهی در زندگی بیشتر است. مراد این است که صرف اشتغال به اصول عقاید دینی و مسائل خدا و رسول، هیچ حزن و صون یا امن و امانی به مشتغلان آنها نمی‌بخشد؛ بل عارف باللّه و حکیم لله بیش از هر عارف و عالمی دیگر در

معرض خطر قتل و هلاکت است. واقع آنکه «کلمة لاله‌الاله حِضْنِي فَن قَالهَا دَخَلَ فِي حِضْنِي فَهُوَ آمَنٌ ... الخ» (حدیث قدسی مشهور امام رضا - علیه‌السلام) در این دنیای خاکی چندان مصداقی بین حکمای‌الاهی و عارفان حقیقی پیدا نکرده است. برعکس، ملاحظه می‌شود که در سراسر تاریخ فکر و عرفان و معرفت حقیقی، همین «کلمه» پیوسته اسباب زحمت و مشقت، گرفتاری و دردسر و هلاکتِ قائلان بدان را فراهم کرده است؛ راز جفاکشی «عاشق خدا» بودن همین جاست.

باری، حکیم طبیعی اصلاً هزار کفر هم که بگوید، الحاد بورزد، زندقه بنویسد، عقاید دهری و مادی و لامذهبی ابراز کند، ایراد و اشکالی بر او وارد نیست (- لیس للأعرج حرج)، صحت قول به «عدم تعارض بین علم و دین» هم اینجاست. چه اولاً اسمش با خودش است: «عالم طبیعی»؛ ثانیاً در علم یا حکمت طبیعی چیزی وجود ندارد که موهم نفی سلطه حاکم (- لاله) شود؛ هیچ صدمه و ضرری به حکومت وقت نمی‌زند.

اما وضع حکیم‌الاهی فرق می‌کند؛ حکیم‌الاهی باید در مسأله «ولایت» و مبانی حکومت نظر دهد. خطر فوری سیاست از طرف سلطه حاکم همواره در کمین این اظهارنظر نشسته، تیرهای زهرآگین تکفیر به الحاد و زندقه آن‌ا سینه بی‌کینه اندیشه حکیم‌الاهی را آماج می‌گیرد؛ در صورت «بازنگشتن» و به اصطلاح «نبریدن» و عدم توبه و انابت، آن‌ا جسم او را آویزه چوبه دار یا سرش را بازیچه تیغ آبدار خواهد ساخت. هیچ حکیم طبیعی را به جرم الحاد و کفر و بی‌خدایی و لامذهبی و از این قبیل، طی تاریخ اسلامی ایران نگرفته و نکشته‌اند. در طول تاریخ ایران از تازش تازیان تا ترکتازی ترکان (سده ۷) سه حکیم‌الاهی بزرگ: حلاج و عین‌القضاة و شیخ اشراق؛ و نیز سه حکیم طبیعی بزرگ: ایرانشهری و رازی و بیرونی ظهور کرده‌اند؛ و ما از بیرونی در زمان سلطان محمود غزنوی حکیم طبیعی بالاتر نداریم که با وجود خدمات سیاسی‌اش به خوارزمشاه و آن نگرشهای علمی - طبیعی و مادی با اعتقادات فلسفی و مانوی زندیقانه، همان سلطان بیرحم و سنگدل فلسفی ستیز و قرمطی‌کش به هر حال از سر خونش گذشت؛ ولی از قتل استادش عبدالصمد حکیم (اسماعیلی) هرگز در نگذشت، زیرا که در نگره‌های سیاسی «تعلیمی» اسماعیلیه راجع به سلطه نامشروع، و امر ولایت معصوم و حکومت حق سخنانی باشد، که قائلان بدان را از نظر مرجع قدرت حاکم مهدورالدماء می‌سازد. حکیم ابن‌سینا (اسماعیلی) هم که فرار را بر قرار در بخارا و خوارزم ترجیح داد، همان سلطان غزنوی و حتی پسرش سلطان مسعود سردربی او نهادند تا حدود همدان و اصفهان (و باید افزود که محمود غزنوی تا دم مرگ کینه سه حکیم ایرانی را از دل بیرون نکرد:

فردوسی، بیرونی و ابن سینا) همانا مهدورالدماء اعلام شده بود، زیرا که در جزو اعتقادنامه فلسفی-سیاسی اش حکومت را بر «امام منصوص» اولی می دانست و در این خصوص رجوع شود به گفتار اینجانب تحت عنوان «دادشهر ابن سینا» (در) مجله چپستا، سال ۳، ش ۳، آذر ۱۳۶۴، ص ۱۸۰ تا ۱۸۱.

مؤلف گوید که «عین القضاة با نفي اشتراك معنوی از وجود، مسأله ای ایجاد می کند که بهانه به دست دشمنان خود می دهد. وی با صراحت تمام منکر اشتراك وجود می شود... «ذات خالق علی حده خود موجودی است؛ و ذوات مخلوقات خود موجودی دیگر است... (الح)» (ص ۲۰). کاملاً درست است، همین از جمله چیزهایی است که کار به دست او داده؛ ولی با این توضیح یا توجیه که نفي اشتراك وجود خالق با مخلوقات به خودی خود اشکالی ندارد؛ حکیم همدان اگر عقل داشت - مثل حجة الاسلام غزالی - بایستی وجود حاکم شرع و صاحب سلطه (فقیه الفقهاء، حضرت خلیفه یا سلطان) را از جمله «مخلوقات» استثناء می کرد و با یک کلمه «الّا» قائل به اشتراك وجود ایشان با ذات خالق می شد. او نمی دانست که حضرات «حسب اشتراك معنوی» خودشان را ظلّ وجود یا مظهر و معنا و ادامه ذات باری تعالی در روی زمین می دانسته اند. پس بنا بر آنچه گذشت، نه رأی او در باب حق تعالی - و نه حتی «ادعای خدایی» -، نه بی ایمانی به نبوت - و نه حتی «دعوی نبوت» -، هیچ یک از این دعاوی خود به خود اسباب هلاکت کسی را فراهم نمی کند؛ مگر آنکه در موضوع انکار نبوت، چیزی مطرح شود که مصرّح به انکار سلطه حاکم باشد، یا در ادعای خدایی - اتحاد خالق و مخلوق - («أنا الحق» و «لیس فی جبتی الا الله» و «سبحان ما اعظم شأنی» و امثال اینها) هیچ اشکالی ندارد؛ در طول تاریخ خیلیها ادعای خدایی و پیغمبری کرده اند، اما سرشان به باد ترفقه؛ زیرا متعرض خداوند صاحب سلطه زمینی نشده اند، بلکه شاید هم از موضع کذایی شان خداوند سلطه را با تأییدات الاهیة خویش مؤید نموده اند؛ کسی کاری به کارشان نداشته، تنها گاهی از برای رعایت ظاهر شروع گفته اند که اینها آدمهای «شوریده» یا «مجانین» و «بهالیل» اند - موضوعی که مؤلف کتاب ما متفرداً محقق در این خصوص است. گوید: «درست است که عین القضاة قیام به سیف نکرده... ولیکن خلفا و سلاطین را هم - در نزد مریدان و پیروان - تأیید نکرده» (ص ۲۷) سهل است، تکذیب و تشنیع هم نموده، شدیداً ناسزا گفته است (ص ۲۷-۲۸).

«عقاید تعلیمیان (اسماعیلیه) در عصر عین القضاة از نظر دستگاه خلافت و به طور کلی جامعه سنی آن زمان به کلی مردود بود. بنابراین، اتهام شیعه گری و انتساب دعوی لزوم امام معصوم که ظهور

دولت او به عقیده اسماعیلیه تنها چاره اصلاح جامعه اسلامی و رهایی از نابسامانیهای اجتماعی بود. برای صدور حکم قتل عین‌القضاة می‌توانست کافی باشد» [ص ۲۳]. این نگره هم به‌طور کلی از لحاظ مبانی سیاسی - اجتماعی معین کاملاً درست است؛ ولی ما با آن بدین صورت چندان موافق نیستیم، زیرا بسیار کسان هم در آن زمان - البته قبلاً و بعدهم - به «لزوم امام معصوم» اعتقاد داشته‌اند، برای آن هم نظریه‌ها پرداخته و کتابها نوشته‌اند، تبلیغها (- دعوات) به‌راه انداخته‌اند، حتی بسیار کسان اصول عقاید باطنی و شیعی - خواه اسماعیلی یا امامی - را آشکارا بیان کرده‌اند که اصطلاحاً به آنها «مجاهر» می‌گفته‌اند؛ ولی باز کسی کاری به کارشان نداشته، احیاناً خیلی که حدت پیدا کرده شخصی مطعون یا مخذول و بدعقیده یا ملحد نامبردار شده‌اند، هیچ‌کس دست به گلوشان نهاده است. روایتی هست که حتی قوام‌الدین درگزینی وزیر قاتل عین‌القضاة خود بر مذهب باطنی بوده؛ و به‌هر حال ارتباط او با فداییان اسماعیلی قطعی است. فلذا کسی را چنانکه گذشت هم به صرف اعتقاد باطنی (اسماعیلی) یا قول به امام معصوم و شیعیگری نظری مهدورالدماء اعلام و اعدام نمی‌کرده‌اند؛ اولاً به‌نظر ما بحث بر سر وضع «مشخص» است نه بحث «مجرد»، یعنی علت را باید در تحلیل اوضاع و احوال سیاسی - اجتماعی آن زمان در عهد سلاجقه عراق عجم خصوصاً با توجه به شرایط پایتخت ایشان (همدان) جستجو کرد؛ ثانیاً علت را باید در موضعگیریهای لایب‌دی قاضی همدان، یعنی اصولاً در عمل سیاسی او ردیابی نمود، نه در باورداشتها یا بازگوییهای «نظری» (= تئوریک) و کلامی و از این قبیل. عمل یا حرکت سیاسی است که مؤثر می‌افتد.

اکنون باید اشاره کرد که تنها عین‌القضاة نبود که سرنوشت و فرجامش شهادت بود، چه نیای او (قاضی ابوالحسن علی‌المیاجی) هم در همدان به شهادت رسید؛ و از سرنوشت پدرش هم اطلاع دقیق در دست نیست. باید آسراری در ورای شهادت رجال خاندان قاضی میاجی همدان باشد، که هنوز چیزی از آن نمی‌دانیم. باری، چنانکه مؤلف ژرف‌نگر هم می‌گوید: «وقتی اتهام اسماعیلی بودن در قرنهاى چهارم و پنجم و ششم مطرح می‌شود، باید همواره توجه داشت که اگرچه ظاهر این اتهام جنبه دینی و کلامی دارد، باطن آن کاملاً سیاسی است. اتهام شیعیگری هم که به ابوالمعالی بسته بودند، در حقیقت جنبه سیاسی داشت، اگرچه ظاهر اتهام حکایت از یک جنبه دینی و عقیدتی می‌کرد [ص ۲۶]. وی مانند بسیاری از مردان خدا نسبت به سلطان وقت، یعنی سلطان محمود، برادرزاده سلطان سنجر، که بین ۵۱۱ و ۵۲۵ در عراق عجم سلطنت داشت، بی‌اعتنا بود، نه او و نه خلیفه عباسی را لایق احترام می‌دانست. این خود البته می‌توانست یک نوع مبارزه سیاسی به حساب آید»

ص ۲۷]. در موضوع «خدمت کفش» و «خدمت سلطان» گوید که اصل خدمت مشایخ را هیچ‌کس به خوبی عین‌القضاة توضیح نداده، حسب تعبیر او این اصل به عنوان یک شیوه عملی همانا «هنر» بوده است. اما این هنر هم به نظر او بر دو قسم بوده: «خدمت کفش» مشایخ و مردان خدا که رهنمون به راه خداست؛ و دیگر «خدمت سلطان» که مردان را از خدا دور می‌کند؛ از این رو، قاضی پیوسته مریدان درباری و دستگاہی خود را به «ترک خدمت سلطان» توصیه می‌کرده است [ص ۱۱۷]. بنابراین، سلطان و مرد خدا در دو قطب مخالف قرار گرفته‌اند. دو لفظ «درگاه» و «کفش» مربوط به آن دوست؛ و گوید که «سالک باید در خدمت کفش مردان کشف افتد، نه بر درگاه سلطان» [ص ۱۱۸/نامه‌ها، ۲، ۳۸۹].

چنین است موضع حکیم همدان در برابر «سلاطین جور»؛ و اما موضع او در قبال «علماء سوء» - حسب تعبیر خود او - که مؤلف علت اصلی گرفتاری او را «حسادت» همان علماء به شرح و تحلیل دقیق آورده [ص ۳۴] و از جمله گوید که «این علت از نظر او جنبه اجتماعی و مشخصی دارد نه عقلی و عقیدتی» و در توضیح می‌افزاید که او خود «همه گرفتاری خود را ناشی از حسادت دیگران می‌داند» [ص ۲۶]. درست است که هم به تعبیر خود او «لم یزل الفاضل محسوداً و بانواع الاذایا من العوام و العلماء مقصوداً» [الشکوی، ۱۱] و خود شرحی مبسوط درباره این «سنت قدیم» پرداخته؛ و درست است که تمام نویسندگان شرح احوال او که هم‌عصر او بودند «حسادت علماء» را علت تامه در فتوای قتل او دانسته‌اند؛ ولی به نظر ما این مرض لا علاج علماء همانا علت «مؤثره» بوده است، نه «تامه» یا «اصلی»؛ زیرا اگر بپذیریم که جور سلاطین خود تأویل یا تعلیل سیاسی دارد، پس به طریق اولی، حسادت علماء «درگاه» ایشان نیز تأویلی جز آن نباید داشته باشد. ورنه خود او گفته است که حسادت علماء تازگی ندارد، در هر عصر و زمانی بوده «چیز غریبی نیست» [ص ۳۴] و حکیم همدان هم اولین و آخرین مشمول آن نبوده است. این راهم باید افزود که حسادت علماء به سبب وفور عالم و معرفت آن نابعه جوان جنبه نفسانی نداشته، بلکه در یک کلمه باید گفت که او نان علماء را هم آجر می‌کرده است.

در موضوع «داستان ابلیس» که مؤلف معتقد است دارای دو نسبت است، یکی نسبی که با آدم و فرزندان آدم دارد، و دیگر نسبی که با خداوند عالم دارد [تکیه از نگارنده است] و هم در این موضوع بیشتر مقاله‌ای به عنوان «ابلیس دورو» نوشته است [ص ۱۲۵/معارف، ۲، ۱، فروردین ۶۴، ص ۱۵۳].

تا ۱۶۵]. باید گفت که این نظریهٔ ذووجهین بودن ابلیس، استنباط بسیار درستی است؛ اما بنابر مشهور، خود ابلیس در نظریهٔ «دوگرایی» (= ثنویت) یکی از وجهین «عالم» است. براین پایه، اصل و منشأ این نظر - بنابر معروف - یکسره متعلق به جهان‌بینی فلسفی (زروانی) و جهان‌شناسی دینی (مزدایی) ایرانیان باستان، در پیش از اسلام است، نه جای دیگر ابدأ و نه چیز دیگر مطلقاً که بعضی از نویسندگان پنداشته‌اند؛ چنانکه نجیب مایل هروی در «شبهات ابلیس» قاضی نورالله، پیشینهٔ آن را در سخنان حلاج و بایزید و عین‌القضاة، مربوط به آناجیل اربعه و اسرائیلیات پیش از اسلام دانسته است [معارف، ۷، ش ۳، آذر - اسفند ۶۹، ص ۳۶]. لیکن پیشینهٔ این دو نظریه در کیشهای مزدایی - زروانی - مانوی به‌عنوان «مزدا» و «اهرمین» راجع است به مقولات اساسی فلسفهٔ «نوریه» ایرانی، چنانکه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی هم در گفتار خویش - «ستایش ابلیس» - دربارهٔ آن تحقیق کرده و ضمن آن عین‌القضاة را بزرگترین مدافع ابلیس در تاریخ اسلامی و اساساً تکرار شخصیت حلاج دانسته است [فصلنامهٔ هستی، زمستان ۱۳۷۲، ص ۱۴۹ و ۱۵۱] و می‌گوید «فصل مشبعی که وی در دفاع ابلیس و ستایش او، و در مقایسهٔ نور سیاه وی با نور (سفید) محمدی نگاشته، نظیری تاکنون برای آن دیده نشده، اگرچه این تفکر حلاجی را به‌احتمال قوی از استادش احمد غزالی به‌حاصل کرده است» [همان، ۱۵۱].

تعبیر عین‌القضاة از ابلیس به‌عنوان «خواجهٔ خواجگان و سرور مهجوران» از جمله همانا «یگانهٔ وجود، سرِّ قدر، و خال بر جمال ازل» است [نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۸۸ و ۴۱۶]، که راقم این سطور طی مقاله‌ای به‌عنوان «اهرمین‌زدار» در تفسیر آن گفته است: «اگر در برداشت عارفانهٔ عین‌القضاة از اهرمین - آن سرور مهجوران، به‌مثابهٔ یگانهٔ وجود بدفهمی نشان ندهیم، همانا موافق با نگرهٔ زروانی باید او را «یکی از دوگانهٔ وجود» وصف کرد، که درست همپایهٔ «مزدا»ی اهوراست؛ و هر دو از آن «یگانهٔ وجود» (= زروان / ازل) یزاده‌اند. همچنین، نه «خال جمال ازل» که همانا - و درست‌تر - خود نیمرخ تاریک جمال ازلی موصوف باشد» [مجلهٔ جیستا، سال ۷، ش ۶ و ۷، فروردین ۶۹، ص ۸۳۴]. درستی این تفسیر هم از نگره‌های خود حکیم همدان برمی‌آید که از جمله گفته است: «اما هرگز دانسته‌ای که خدای [نور مطلق] را دو نام است: یکی «الرحمن الرحیم» و دیگر «الجبّار المتکبر»؟ از صفت جبّاریت، ابلیس را در وجود آورد [نور سیاه] و از صفت رحمانیت محمد را [نور سفید]...» [تمهیدات، ص ۲۲۷]. ثنویت عرفانی - فلسفی عین‌القضاة همدانی غیر قابل‌اخفاء و انکار است، بعضیها مغرضانه آن را لاپوشانی کرده‌اند، ای‌کاش از سر بیسوادی بود؛ هیئات که آفتاب را بتوان به‌گل اندود.

«دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمدی باشد که از مشرق ازلی بیرون آید؛ و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزازیلی که از مغرب ابدی بیرون رود.» «ربّ المشرقین و ربّ المغربین» این سخن به غایت رسانیده است» [همان، ص ۱۲۶/هستی، ص ۱۵۴]. این «دوگرایی» مزدایی - مانوی مآبانه همانا «ثنویت» توحیدی است، یعنی توحید مستفادی یا اشرافی ویژه مردم آریایی (ایرانی) که با توحید آحادی یا عددی و ویژه مردم سامی (یهودی) فرق دارد؛ هرکه دماغ پرورده این «یکی» بوده، بسا از فهم و درک آن «یکی» عاجز است، و مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَالَهُ مِنْ نُورِ (النور، ۴۰). محقق ماهم - دکتر پورجوادی - به نقل از استاد حکیم همدان - شیخ احمد غزالی - همین را می گوید: «هرچه عزّ و جباری و استغنا و کبریاست در قسمت عشق، صفات معشوق آمد [-خدا] و هرچه مذلت و ضعف و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق [-ابلیس آمد]» (ص ۱۲۹/سوانح، ۳۵)؛ و به قول دکتر شفیعی «سعادت و شقاوت را که از نظرگاه او (عین القضاة) دوامر اعتباری و مجازی اند، لازم و ملزوم یکدیگر می داند؛ و معتقد است که «سفیدی هرگز بی سیاهی نشایستی، آسمان بی زمین لایق نبود، جوهر بی عرض منصور نشدی، محمد بی ابلیس نشایستی، طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان صورت نیستی و همچنین جمله اضداد و بضدها تُبَيِّنُ الاشیاء این بود. ایمان محمد بی کفر ابلیس نتوانست بودن ... پس پدید آمد که سعادت محمد بی شقاوت ابلیس نبود ...» [هستی، ۱۵۴/تمهیدات، ۱۸۷].

اما در مقارنه تطبیقی بین ضدین عرفانی حکمای الهی - از جمله و خصوصاً عین القضاة - یعنی «ابلیس» و «محمد» با همستار (=ضد) آن معروف در کیش مزدایی (زردشتی) مباداگان رود - چنانکه بعضی نادانسته در انطباق نعل به نعل پنداشته اند - که «محمد» پیامبر (ص) جای «زردشت» پیامبر را گرفته؛ چنین نیست، بلکه حسب مفهوم و با علم معانی طیّ نمادشناسی معلوم می شود که اسم «محمد» (ص) ترجمه اسلامی «اهورامزدا/هرمزدا/مزدا» و نور محمدی ترجمه پرتو یزدانی (-اورمزد) یا فرّه ایزدی است. اگر این ترجمه در مقولات دینشناسی ایران باستانی صورت نمی گرفت، که دیگر مذهب عرفای اسلامی ایران یکسره همان کیش گبری و زردشتی و مجوسی و مانوی خالص می بود، چندان ربط و نسبتی با دین مبین اسلام پیدا نمی کرد. این است که دلیل باهر و شاخص بارز در اسلامی شدن و صبغه اسلامی یافتن حکمت و عرفان و کلام ایرانیان پس از قبول دین مبین، همانا ترجمه و برگردان مقولات باستانی (اوستایی - پهلوی) به اصطلاحات اسلامیّه، چنانکه در خصوص «مزدا» - به «محمد» (ص) و «اهرم» - به «ابلیس»؛ و ایزدان و امشاسپندان - به ائمه معصومین (ع) و جز اینها که در اینجا ما را با ماهیت انتزاعی و به کلی مجرد این مقولات کاری نیست، همان طور که حکمای الهی

ما را با اسامی عَرَبِي و صورتهای عینی مشخص آنها در حقیقت کاری نبوده است. لیکن از زمره حکمایِ اِلهی ایران، شیخ اشراق، کوشید تا آن مسمیات و مقولات مجرد را هم به اصل لغوی (پهلوی)شان و اسامی خاص و معین ایرانی ماقبل اسلامی بازگرداند، که به نظر ما از این لحاظ کوششی بیپوده بود؛ تاریخ به عقب بر نمی‌گردد. راز پویایی و زایایی و استمرار عناصر فکری - فلسفی و بُنایه‌های فرهنگی ایرانی کهن - بلاانقطاع و اِلٰی یومنا هذا - در همین است که آنها را به مصطلحات اسلامی ترجمه و تفسیر کردند، کالبد معانی جدید برای آنها برگرفتند، و روح قرآنی در آنها دمیدند؛ خلاصه کاری کردند که نظامی در این بیت فرموده:

قالب این خشت در آتش فکن خشت نو از قالب دیگر بزن

پیداست که این سؤال - بنابر آنچه گذشت - مطرح است که در نظامِ اِلهیاتی مزبور، پس پایگاه «خدا» (= الله) کجاست. باید گفت که مقام ذات باری تعالی - عَزَّسُمُه - از نظر کلامی (-تئولوژیک) در بین مذاهب ایرانی اسلامی در انطباق با اصول عقاید ماقبل اسلامی کمابیش متفاوت است؛ ولی اهم آنها را عجاله می‌توان چنین بیان کرد که در نزد اسماعیلیه ظاهراً کلمه الله جای «اهورامزدا» را گرفته؛ اما هم در نزد حکمایِ اِلهی و هم در نزد حکمایِ طبیعی عرفان‌پیشه مانند رازی و حلاج و بیرونی و عین‌القضات، اسم جلاله «الله» - عَزَّسُمُه - بر مسمایِ مجرد و مفهوم انتزاعی مستفادی و اشراقی وجود ازل «لم یزل و لم یؤد» - ولی نه «لم یلد» - «زروان» اکران (= زمان بی‌کران) اطلاق شده، که حقیقت وجودی ذات متعال او همانا «نور مطلق» است (-ان الله نور السموات والارض). حالا چرا «لم یلد» (= کسی را نزاده) نباشد، زیرا که از آن وجود ازل موصوف، برای آنکه دستگاه آفرینش به حرکت درآید، هم دو گوهر دیرینه در وجود آمد که همستار (= ضدّ) یکدیگر باشند، یکی مبدأ «نور» یا مظهر «خیر» شد، دیگری مبدأ «ظلمت» یا مظهر «شر» آمد، که آن یک را به لفظ مزدا یا رحمان و یزدان خوانند و این یک را به لفظ اهرمن یا ابلیس و شیطان نامند. این دو همزاد اِلهی - آسمانی برحسب یک پیمان «زروانی» (= میثاق آلت) - که «مهر» نامیده شود [شاید همان مقوله «عشق» عرفانی] هر یک بر خویشکاری معین اِلٰی یوم القیامه عرصه خلقت - یعنی «عالم» کون و مکان را میان خود تقسیم کرده‌اند. در اینجا بیش از این تفصیل جایز نیست، می‌توان به نوشته راقم این سطور به عنوان «افسانه دو همزاد» [مجله چستا، سال ۵، ش ۳، آبان ۶۶، ص ۲۶۴ تا ۲۶۸] و «رساله زروانی علمای اسلام» [همان، سال ۸، ش ۳، آذر ۶۹، ص ۳۴۱ تا ۳۵۷] رجوع کرد؛ غرض آنکه اگر عین‌القضاة سخن از «نور سفید

«محمّدی» و «نور سیّاد (ابلیسی)» رانده که هر دو از مبدأ ازل «ربّ المشرّقین و ربّ المغربین» صدور یافته‌اند، این معنا ناظر به اصول اعتقادی کیش ایرانی مغانی «زروانی» و مقول است به «ثنویّت» توحیدی اشراقی یا مستفادی آن‌طور که در خصوص دو همزاد همستار یاد شد - که هر دو در ازل در نزد پدرشان پیمان مهر (= عشق) بسته‌اند. داستان عاشق ابلیس و سرپیچی از فرمان سجده به آدم، اینها دیگر تفصیل و جزئیات امر خلقت است به شرح عارفانه؛ ولی از نظر کلی نمی‌دانم مؤلف ما چرا در گزارش مشروح «عشق» آن ملعون یک کلمه یاد نکرده است که عین القضاة صریحاً گفته است: «خدایا این بلا و فتنه از توست... گیرم که خلق را اضلال ابلیس کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟...» [تمهیدات، ص ۱۸۸ تا ۱۸۹] - این آشکارا اعتقاد زروانی - مانوی است، بی‌خلاف؛ و از آنجا که از قول شیخ برکه آرد که ابلیس گفت «در عالم از من سیّه گلیم تر فتنه بود و بس» [ص ۱۲۹/نامه‌ها، ۱، ۹۶] چنان تحلیل دقیق و مبسوطی از مراتب عشق آن ملعون «که گلیم بخت او را از ازل سیاه یافته‌اند» فراموده [ص ۱۲۹ تا ۱۳۲] که مزیدی بر آن نباشد؛ ولی نظر ما، به علاوه، در تأویل قول شیخ برکه یا فتنه و شاگردشان عین القضاة همانا راجع است به «جامه سیاه» اهریمنی در اعتقادات زروانی - مزدایی - مانوی، و «بخت» که همان «تقدیر» ازل (زروانی) باشد، این هم بی‌خلاف؛ و ماگویی علناً با یک عده مجوسی محض یا زندیق ماقبل اسلامی سروکار داریم، نه عارفان کبیر اسلامی سده‌های ۵ و ۶ (ه.ق). زیرا حسب آنچه از تضاعیف بندهشن ایرانی (فصل ۱، بندهای ۳، ۴، ۵، ۷، ۱۹، ۲۷) راجع به اهریمن - یعنی همان ابلیس ملعون برمی‌آید: «آن مینوی ویران‌ساز (= گناک مینو) از ظلمت مادّی که گوهر خود اوست، تنه آفرینش خود را به شکل زغال آفرید، که جلگی سیاه و کربه است. آن ظلمت مکان (= اندر تاریکیه) با کُندهنی (= پس دانیشتیه) و ویران کامی (= زتار/زدار کامیه) چنان در ژرفترین پایه (تاریکی) بود که تاکنون نبوده است... (الخ). اما جامه و ابزار اهریمنی، نخست «وای» یا فضا و سیهر - «تنه زروان» - و موهوب همو، منتها بخش زغالی رنگ آن است که از گوهر تاریکی آفریده شد، اهریمن در این گلیم فضایی و وایی، با اورمزد هنباز است، که بخش روشن (سفید) آن مال اورمزد است. در واقع، سلاحی که زروان فراهم ساخته «دودمه» است، که یک دم از آن اهریمن و دم دیگر از آن هرمزد است، و این هر دو، در آن هنباز و با آن هم‌آوردند... (الخ)؛ تفصیل مراتب سیه گلیمی ابلیس را می‌توان هم در گفتار راقم این سطور نگرینست [جیستا، ۷، ش ۶ و ۷، ص ۸۳۱ تا ۸۳۲]. این نکته را هم خود با تحلیل و تفصیل در مطلب آورده‌ام، اکنون چون کاملاً با آن موافقم از قول دکتر شفیعی کدکنی نقل می‌کنم که «بینش دیالکتیکی ابلیس و عین القضاة،

هر پدیده‌ای را در درون ضدش جستجو می‌کند: «چون قبول کرد نصیب من از او رد آمد، چون بر من رحمت آمد مرا لعنت کرد» [هستی، همان، ۱۵۳/تهجدات، ص ۲۲۵].

مؤلف به نقل از مشکوٰۃ الانوار ابو حامد غزالی (فصل فی بیان التور الحق هو الله تعالی...) در موضع موافقت عین القضاة با آراء وی آورده است که متکلمان و علمای جهل (اند) که می‌گویند خدا را نور نشاید، خوانند... (وگرنه) از نامهای او یکی نور است؛ و این نور منور جمله نورهاست [نور الانوار]... در یغا حجة الاسلام... چه بیان خوب می‌کند... (که) گفت «التور عبادة عما تظهر به الاشياء»، یعنی نور آن باشد که چیزها بجز از نور نتوان دید، و ظلمت به نور ظاهر شود، اگر نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیق خود بر خدا آید، و بر دیگر نورها به اسم مجاز افتد» [ص ۱۴۷ تا ۱۴۸]. بدین فقره و جز اینها هم «فلسفه نوریة» ایرانی حکیم همدانی کاملاً شناخته می‌شود؛ و این چنانکه یاد شد، از جمله مسائل مورد توافق با ابو حامد غزالی است. به طور کلی، هر جا که پای اندیشه ایرانی در آثار حجة الاسلام غزالی بر زمینه تحقیق به عز قبول پیش آید، عین القضاة خاک آن پای را سرمه چشم خویش می‌کند؛ چنانکه در یکی از نامه‌های خود هم از حجة الاسلام نقل کرده است که «بیشتر ایمان عرب به تقلید بودی از ظنون غالب» [ص ۱۴۵/نامه‌ها، ۱، ۴۵۶]. پیداست که عکس لازم الصدق این قول حسب مفاد آن است که «ایمان عجم به تحقیق بودی». مراتب وطن‌دوستی حکیم شهید همدان - که در آن اصولاً چنانکه خود گوید - یکسره «بی‌اختیار» بوده است، از فرط اشتها حاجت به تکرار آن نباشد. «شکوی الغریب عن الأوطان» او همانا یک کارستان ادبی گرانمایه نیز در باب «حنین الی الأوطان» است، یعنی به لحاظ وطن‌دوستی شاید که نظیری نداشته باشد. لیکن بدیهی است، و اگر هم بدیهی نباشد جای تحلیل در این مضیقه نیست، که وطن‌دوستی در حقیقت فرهنگ‌دوستی است. عین القضاة فرهنگ میهن خود را که عبارت از مجموع موارث مادی و معنوی ملی، قومی و سرزمینی است دوست می‌دارد. مبارزه وی با تفکر فلسفی و یونان‌زدگی که قبل از او به دست امام ابو حامد محمد غزالی آغاز شده بود [ص ۱۱۸] به نظر ما همان قدر مشترکی است که وی را با حکمای طبیعی ایرانی، محمد بن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی، همسان و همپوسته فرامی‌نمایند (در جایی هم دیدیم که یکی از اجلة محققان غربی در باب تأثر فکری بیرونی از حلاج تتبعی کرده است)؛ چه، دانسته است که آن دو قبل از غزالی ضربات سختی بر کاخ فلسفه یونانی (مشایی) ارسطویی وارد کردند، پس از عین القضاة همدانی هم حکیم سهروردی، شیخ اشراق بود که بنابر مشهور مجدد فلسفه «نوریة» و مویی حکمت اشراق

ایران باستانی شد.

همه اینها که نام بردیم اعم از حکیم الاهی یا طبیعی، در یک کلمه، «زروانی» مآب بودند، الاهیون که پکسره «مانوی» گرا باشند؛ چه، سایه ابلیس ملعون بر عرفان سیاه ایشان سنگینی می‌کند، رنگ و انگ زندگه بر آن هویداست. عین القضاة در مواضع مختلف - که مؤلف محقق به خوبی نشان داده - اندیشه‌های مغانی ایران (زردشتی - مانوی - مزدکی) را تصدیق یا تأیید کرده؛ و دفاع جانانه‌ای هم از مقالات «قدریه» نموده که «مجوس هذه الأمة» بوده‌اند (نامه‌ها، ۲، ۲۶۹). گوید: «شیخ شبستری هم در تعریف زَنار ابیاتی دارد که نزدیکی فکر او را با فکر عین القضاة به خوبی نشان می‌دهد» [ص ۴۷]. باید افزود که اما ترکان سلجوقی او را نکشتند، یعنی آن ابیات بهانه‌ای از برای فتوای قتل او نشد. مؤلف تأسف می‌خورد که همواره کسانی که از حقیقت اسلام و وحی دفاع کرده‌اند به بدعت‌گذاری و گاهی الحاد متهم شده‌اند؛ و می‌گوید اگرچه غزالی نیز ناگزیر شد که در مقابل معاندان خود بایستد و از خود دفاع کند، به سرانجام دریغ‌آمیز عین القضاة دچار نشد. ابو حامد محتاط‌تر از عین القضاة بود و سخنان او مورد قبول متشرعان واقع شد [ص ۱۸ تا ۱۹]. همچنین باید افزود که غزالی کتابهای التفرقة بین الاسلام و الزندقة، فضایح الباطنية و فضایل المستظهرية، مسلم السلاطين، نصيحة الملوك؛ و جز اینها را در رد عقاید باطنیان (اسماعیلیه) و تصدیق خلافت عباسی (مستظهری) و تأیید سلاطین (ترکمان) سلجوقی نوشت. عین القضاة درست در باب مسائلی بر حجة الاسلام تیغ انتقاد آخته است که، حسب موضوع و مفاد، مربوط به موارد مزبور می‌گردد [ص ۴۸، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۹ و ۱۷۸]. در واقع، به همان نسبت که قاضی تحت تأثیر ابو حامد و آثار او بوده است، بیش از هرکس نیز از آراء و عقاید او انتقاد کرده است [ص ۱۴۹ و ۱۷۸]. حقیقه فقراتی از انتقاد اصولی او با آنچه از آن ابوریحان پیرونی در نزد اهل علم و تحقیق مشهور است، پهلو می‌زند و به لفظ و فحوا گاه عبارات او را فریاد می‌آرد. یک وجه اشتراک عقیده و نظر هم عین القضاة همدانی با ابوریحان پیرونی دارد، و آن این است که آن دو در باب اصل ادیان عالم و توحید مذاهب اتفاق نظر عجیبی دارند، از جمله: «جو انفراد، مرا یقین شده است در سلوک که اصول همه مذاهب راست بوده است و در روزگار دراز رُواة آن مذاهب را تحریف کرده‌اند» [ص ۴۰/نامه‌ها، ۲، ۲۶۹/تمهیدات].

مؤلف در شرح حال شیخ برکه همدانی استاد «أُمّی» عین القضاة [ص ۱۳۳] به درستی تمام و با نکته‌سنجی، ملازمه بین «عالم» بودن و «باسواد» - یعنی سواد خواندن و نوشتن - را اشتباهی دانسته که

پیوسته از روی «عادت» و غفلت مرتکب شده‌ایم؛ چه از جمله در مشرق زمین به‌خصوص در تمدن اسلامی، «سواد» داشتن نه تنها اعتباری نداشته، بلکه حتی در مواردی غیر لازم و زاید به‌شمار می‌آمده است [ص ۹۵]. سپس گوید: فراموش نباید کرد که پایه‌گذار آن فرهنگ، یعنی پیامبر اکرم (ص) از نظر مسلمانان خود فاقد سواد و «اُمّی» بوده، اگرچه در تحقیقات اخیر به این نتیجه رسیده‌اند که لفظ «اُمّی» در قرآن به معنای «غیریهود» است، از نظر علم حضوری و به طریق اخذ شفاهی و سنت نقل همانا اعلم علمای زمان خود بوده است [ص ۹۶]. پس اعتبار در «عالم» بودن است، نه «سواد» خواندن و نوشتن داشتن. اما همین موضوع «عالم» بی سواد بر حسب تعابیر مختلف داستان درازی دارد، که جا داشت مؤلف از جمله به تمثیل مشهور «أَمْسَيْتُ كُرْدِيًّا وَ أَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا» اشارتی می‌کرد، به قول مولوی:

بینی اندر دل علوم انبیا بی‌کتاب و بی‌معیاد و اوستا
سیرِ اَمْسِينَا لَكُرْدِيًّا بَدَان راز اَصْبَحْنَا عَرَابِيًّا بَخَوَان

[متنوی، ۱/ص ۱۲۱۳]

همین تمثیل، چنانکه اساساً معروف است، در خصوص باباطاهر همدانی بیان شده، که به نظر ما استاد شیخ برکة همدانی (مذکور) استاد عین‌القضاة همدانی بوده است. باید گفت که در چند موضع از نامه‌های حکیم همدان [ج ۱، ص ۵۴، ۲۵۸، ۳۱۵ و ۴۳۳] اشاراتی به «طاهر» عارف و مزار او در همدان رفته، و چنان همراه و همبر با دو تن دیگر از عارفان بزرگ آن شهر - یعنی همان شیخ «برکه» و شیخ «فتحه» در مطاوی نامه‌ها یاد شده است، که تردیدی نمی‌ماند که منظور همانا «باباطاهر» همدانی عارف است. نگاه کنید به: دانشنامه جهان اسلام، حرف «ب»، جزوه اول، ۱۳۶۹، ص ۴۷]. لذا تردید مؤلف که معلوم نیست «طاهر»ی که عین‌القضاة در نامه‌ها یاد می‌کند همان باباطاهر باشد [ص ۱۰۲] هیچ دلیل و محملی ندارد؛ بل قرائن معینی هم حاکی است که مراد همان «باباطاهر» معروف است، و باید دانست که «بابا» اسم تفضیح بوده (طبی همان گفتار نگارنده تحقیق لازم در این خصوص هم صورت گرفته است). وجود باباطاهر در چنان هاله‌ای از قدس و کرامات مستور گردیده که شناخت حقیقت حال وی بسیار دشوار است. پوشیده ماندن و بی‌نام و نشان بودن احوال و امثال او (باباجعفر و باباحمشاد)، در تاریخ و هم در کتب صوفیان قدیم، قطعاً می‌بایست به سبب انتساب آنها به فرقه‌ای مظنون و مخفی بوده باشد. نظیر همین بی‌نام و نشانی بابا درباره «برکه» همدانی مرشد و مربی عین‌القضاة نیز صادق

است. این تواطؤ سکوت حاکی از آن است که طریقهٔ باباطاهر (و «بابا»ها و پیران دیگر و شیخ برکه و جز اینان) در نزد مشایخ صوفیه معهود یا مقبول نبوده است. راقم این سطور با دکتر زرین کوب در این خصوص موافقت کامل دارد که اینان از قدماء «اهل حق» بودند (از شیخ «برکه» در مظان اهل حق به گونهٔ «براکه» یاد شده است) و بعید نیست که با قرامطه و سایر اسماعیلیه مربوط بوده و همین ارتباط از بواعث تحریک منتشران در قتل عین القضاة شده است. اخیراً محققان علل قتل قاضی همدان و اسباب تشنیع مرادش شیخ احمد غزالی و جز اینها را در روابط آنان با پیروان فرقه‌ای مرموز دانسته‌اند [نگاه کنید به: جستجو در تصوف، ص ۱۸۹ تا ۱۹۳ و ۱۹۹].

اکنون آیا می‌توان فرض کرد که آن عمل سیاسی، که قبلاً پیوسته و مکرر با تأکید بلیغ یاد کردیم که موجب اصلی فتوای قتل عین القضاة بوده، به فعالیت سیاسی حزبی انقلابی مربوط می‌شود؟ و آیا از موقف و موضع فرقهٔ مرموزی رهنمودهای تشکیلاتی و تعلیقاتی را با عنوان «مکتوبات» صادر می‌کرده است؟ نکته‌ای که شاید خود برهان آنی بر این فرضیه باشد، این است که چگونه بوده است که عین القضاة (شهید ۵۲۵ق) چنان مکاتیب «تعلیمی» را تماماً در روزگار جوانی بین ۲۷ تا ۳۳ سالگی آمرانه به مریدان و کسانی نوشته است که اغلب ریششان تا به زانو رسیده بود، بیشتر آنان مثل عزیزالدین مستوفی یا کامل الدوله کارگزاران دستگاه حکومتی سلاجقه؛ و جز اینان دیگر مخاطبان نامه‌ها حین خطاب دست‌کم دو برابر او سن داشته‌اند؟ هر قدر هم که شیخ و پیر و مرشد، جوانی نابغه و علامهٔ دهر بوده باشد (و کان یضرب به المثل فی الذکاء) آیا حسب عرف و عادت نخله‌های صوفیه شرط سنی در حلقهٔ «ارادت» به گوش کردن لازم‌الرعایه نبوده است؟ به هر تقدیر، گمان راقم سطور این است که عین القضاة علاوه بر مسند قضا، شاید هم به طریق موروثی بر مسند ارشاد و تعلیم «فرقه» مزبور تکیه زده بوده، مریدان و پیروان و تعلیم‌پذیران بسا که حسب اعتبار و اشتهاار خاندانی‌اش نیز حلقهٔ ارادت و سماع او در گوش داشته‌اند.

أقدم منابع موجود در شرح حال خاندان قاضی همدان یکی کتاب ابن القیسرانی (متوفی به سال ۵۰۷ق) است که تاکنون کسی بدان استناد نکرده (کتاب گرانقدر الانساب المتفقہ هنوز اسم و قدرش در نزد محققان ناشناخته است)، دیگر کتاب الانساب سمعانی (۵۰۶ تا ۵۶۲ هـ ق) است که در موضع ذکر شهادت جدّ عین القضاة نیز کسی بدین خبر عنایت نورزیده است، اکنون با توجه به اخباری که ابن الفوطی و سُبکی هم گزارده‌اند، خلاصه‌ای ارائه می‌شود:

۱. قاضی ابوالحسن علی بن حسن بن علی میانجی (ح ۳۹۰ تا ۴۷۱ هـ ق) به فضل و خرد و شناخت

نیکو نسبت به فقه و ادب مشهور بود. در بغداد نزد قاضی ابوطیب طبری فقه آموخت، و از ابوالحسن علی بن عمر قزوینی و حسن بن محمد خلّال و جز اینها حدیث شنید (حدود سالهای ۴۱۵ تا ۴۲۰ ه.ق)، سپس قاضی همدان شد. شیخ ابواسحاق ابراهیم بن علی فیروزآبادی شیرازی (۳۹۳ تا ۴۷۶ ه.ق) فقیه شافعی نامدار و مناظر معروف (که مدرسه مشهور «نظامیه» بغداد از برای او بنا گردید)، صاحب کتاب طبقات الفقهاء، با قاضی ابوالحسن علی (میانجی) همدانی در بغداد همدرس بوده، ضمن نامه‌ای هم از آنجا به وی، با خطاب «قاضی القضاة»، پس از ستایش او دشمنان و حاسدانش را در بغداد نفرین کرده است. قاضی ابوالحسن با وزیر نظام‌الملک طوسی نیز حشرونشر داشته، به انتقادی هم که او از یکی از کتابهای ابوالعالی جوینی کرده است اشاره کرده‌اند. ولی آنچه شایان ذکر است اشعاری است که از جمله در وصف «ماوشان»، نزهتگاه مشهور همدان (دره امامزاده کوه کنونی)، سروده است که همسنگ با همان اشعار و قطعه ادبی معروف نواده‌اش عین‌القضاة (مذکور در دیباچه شکوی اثرغریب) حین شوق ورزی به همدان و ماوشان (سروده در زندان بغداد است)، که چون آن را بر شیخ ابواسحاق شیرازی خواندند، گفت که مقصود او از اصحاب درب‌الزفران همین ما باشیم. کیاشیرویه همدانی گوید که قاضی ابوالحسن میانجی در نماز پگانه‌ای از ماه شوال سال ۴۷۱ در مسجد خود در همدان کشته شد/شهادت یافت.

۲. قاضی ابوبکر محمدبن علی (میانجی) همدانی (ح ۴۴۵ تا ح ۵۲۱ ه.ق)، که پس از شهادت پدرش عهده‌دار قضاء همدان گردید، فاضلی هوشمند و نیکوروی بود. سمعی که طی سال ۵۳۲ در همدان بوده، می‌گوید که ابوالفتوح طائی (معروف) از قاضی ابوبکر برای ما حدیث کرد و اشعار پدرش را هم بر خواند. حافظ جورقانی ابو عبدالله حسین بن ابراهیم همدانی (م ۵۴۳ ه.ق) حدیث‌شناس نقاد معروف هم قاضی ابوبکر را در سلسله شیوخ خود یاد کرده، اما هیچ‌کس تاریخ وفات او را ننوشته است. تنها از نوشته‌های فرزندش عین‌القضاة معلوم می‌شود که وی با جماعت صوفیه آمیزش داشته، خصوصاً از یک مجلس سماع در خانه مقدم صوفی یاد کرده که در حال قاضی ابوبکر خواجه احمد غزالی را رؤیت نموده بود به سماع با ایشان و از آن حال سخن گفته است. بدین سان، می‌توان دریافت که وی از مریدان شیخ احمد غزالی (م ۵۲۰ ه.ق) بوده که در سال ۵۱۵ بیست روزی میهمان قاضی در همدان می‌شود؛ و طی همین مدت بوده است که برای فرزند تیزهوش دانشور میزبان، عین‌القضاة، پرده حیرت از چهره حقیقت برگرفته می‌شود. اگر واقعه رؤیت خواجه احمد در خانه مقدم صوفی معبر از درگذشته بودن او نبوده باشد؛ و به هر حال، حسب قرائن دیگر وفات قاضی ابوبکر پدر عین‌القضاة

بین سالهای ۵۱۸ تا ۵۲۱ بوده است.

۳. عین القضاة ابوالمعالی عبداللّه بن محمد همدانی (۴۹۰/۴۹۲ تا ۵۲۵ هـ ق) اگرچه محققان معاصر ولادت او را سال ۴۹۲ هـ ق / ۱۰۹۸ م دانسته‌اند، ابن الفوطی آن را به وضوح سال ۴۹۰ هـ ق نوشته است (که ما همین را قبول داریم) و به اتفاق جمیع مورّخان روز هفتم (شب چهارشنبه) جمادی ثانی ۵۲۵ مصلوباً به شهادت رسید [الانساب المتفقہ، ص ۱۵۶؛ الانساب (عکسی)، گ ۵۴۷؛ چاپ حیدرآباد دکن، ج ۱۲، ص ۵۱۳ تا ۵۱۶؛ تلخیص مجمع الآداب، ق ۲، ص ۱۱۳۰ تا ۱۱۳۲؛ ج ۴، ص ۲۴۰؛ طبقات الشافعیة الكبرى، ج ۴، ص ۸۷، ج ۵، ص ۲۵۶؛ الأبطال، ص ۴۲]. اینک اشارتهایی که درباره مزار او در همدان می‌رود منحصرأ نخستین بار است که بر قلم تحقیق می‌آید، اینکه حدود هفتاد - هشتاد سال پس از شهادت او سیاح معروف ابوالمحسن هروی (م ۶۱۱ هـ ق) مزار عین القضاة را در جزو مقابر بزرگان همدان (همچون مزار بوعلی سینا و مزار باباطاهر) یاد کرده است [کتاب ازیارات، ص ۹۸] و این از جمله نوادر اخبار است. همچنین حدود هفتاد - هشتاد سال پس از او ابن الفوطی (م ۷۲۳ ق) گوید که قبر عین القضاة در همدان زیارت می‌شود، من خود یک چند نزدیک مزار او اقامت کردم [تلخیص، ۱۱۳۲]. سیدی رئیس بحری (م ۹۷۰ هـ ق) در یادار معروف عثمانی یاد کرده است که به سال ۹۶۴ هـ ق در همدان مرقد حضرت عین القضاة همدانی و پیر ابو العلاء مهاجر مکی علمدار رسول اللّه - صلعم - را زیارت کرده است [مرآت الممالک، چاپ استانبول، ص ۹۲]. کمتر از بیست سال پس از آن تاریخ معلوم نیست که به چه سبب صفویان، اندکی پیش از سال ۹۸۴ ق، مزار عین القضاة را ویران کردند [النواقص، گ ۱۲۳/تلخیص، ح ۱۱۳۱].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

به موجب تحقیق که در موضوع رابطه باباطاهر همدانی با فرقه «اهل حق» کرده‌ایم، و تعلیق که بر تحقیق شادروان مینورسکی هم در این خصوص نوشته‌ایم [دانشنامه جهان اسلام، حرف «ب»، جزوه اول، ۱۳۶۹، ص ۴۷ و ۵۱/هگمته، سال ۳، ش ۲۶ (بهمن ماه ۱۳۷۱)، ص ۱۲] «دین قدیم» اهل حق متضمن عقاید گنوسی ایرانی ماقبل اسلامی («دین فهلوی») بوده که در فاصله بین عهد دیلمیان و مغولان خصوصاً در میان طوایف ساکن مغرب ایران انتشار قابل ملاحظه داشته، و ظاهراً با اسماعیلیان هم مربوط بوده‌اند. ناصر خسرو اسماعیلی (۳۹۴ تا ۴۱۸ هـ ق) از «دین حق» نام می‌برد؛ و عجالتاً می‌توان این اصطلاح را در مورد کیش همان فرقه مرموزی به کار برد، که باباطاهر همدانی از مشایخ زمان و بعدها از ملائک آدواری آن به شمار آمده، بسا که عین القضاة همدانی و استادانش «برکه» و

«فتح» هم از پیروان باباطاهر و پیوستگان بدان بوده‌اند. اصول عقاید «دین حق» سخت با اعتقادات زروانی - مانوی و حکمت فهلوی باستانی پیوند داشت، همین پیوستگی هم در اعتقادات عرفانی (زروانی-مانوی) عین‌القضاة، چنانکه در اصول حکمت «نوریّه» (اشراق) معتقد او و استادش شیخ احمد غزالی بیان گردید، ملاحظه می‌شود.

چون عقاید کلامی - فلسفی حکمای ایران هیچ‌گاه از آرمانهای سیاسی ملی - میهنی شان جدایی نداشته، یا طبیعت انیرانی و غیریت نپذیرفته و هرگز اندیشمندان اسلامی ایران بر «مذهب مختار» حاکم، اعم از خلافت یا سلطنت، نبوده‌اند و تن به قبول نداده‌اند، می‌توان به علل و اسباب تخالف و معارضه عین‌القضاة همدانی و همگنان او با حکومت و جباریت ترکمانان سلجوقی پی برد. در واقع نظر به حمایت همه‌جانبه‌شان از خلافت بنی‌عباس می‌توان آنان را «ترکان عباسی» نامید، چنانکه بعضی از محققان بر این عقیده‌اند. سرشت تخالف اعتقادی - سیاسی عین‌القضاة همدانی با سلطه ترکان عباسی (سلجوقی) همگون با طبیعت دغدغه‌خاطر ابوریحان بیرونی در «هشدار از بابت ترکان» - (التحذیر من قتل التُّرک) و نگرانیهای حکیم فردوسی طوسی هم از بابت خطر روزافزون تازش ترکان مشرقی به ایران زمین است، که اندیشمندان ایرانی را از بیم اِیحای فرهنگ گرانبار دیرینه ملی و اضمحلال تمدن قدیم و قویم سرزمینی توسط آن مهاجمان بربری پیوسته نگران و اندیشناک می‌داشت. در حقیقت، همین امر اول با طلایه‌داری ترکمانان غز - که به اسم «غزان عراقی» معروف شدند - و بلافاصله با ترکمانان سلجوقی، بعداً هم بر اثر تازش مغولان رخ داد. پس نیروهای «تخالف» ملی - میهنی ایرانی ناچار در سازمانهای سیاسی (مذهبی - خانقاهی) معارض با جریانات رکتازی به این آب و خاک تشکّل یافتند که از مشهورترین آنها همان فرقه‌های اسماعیلیّه بودند؛ اصناف شهری و طبقه (متوسط) دهگانان هم برای دفاع بسیج شدند و در آن سازمانهای انقلابی هر یک به طریق مبارزه را آغاز کردند. فعالیت سیاسی مشترک و هدف اساسی و فوری آنان براندازی سلطه ترکان بی‌فرهنگ و اِیحای خلافت (غصبی) عباسی حامی آنها، و برقراری حکومت ملی ایرانی مبتنی بر اصل بسیار قدیمی و مشهور ولایت «امام معصوم» بود.

ستیزش حکیم‌الاهی همدان با «نظم موجود» در سپای تعارض با «درگاه» سلطان و دستگاه خلافت و بسا وابستگی‌اش به سازمانهای سیاسی و مذهبی و خانقاهی ملی ایرانی هم بدین مقصود، آنگاه مغضوب و متهم شدن به کفر و الحاد و زندقه و دعاوی ربوبیت و نبوت و از این قبیل اتهامات «محکمه‌پسند»، و سپس فتاوای علمای دستگاهی و درباری بر قتل او قابل توضیح یا توجیه است.

می‌توان گفت که عین‌الفضاء، حکیم‌الاهمی و انقلابی‌همدان، فریاد اعتراض و بانگِ دفاعِ تمدنِ عظیمِ ایرانی، در آن برهه از زمان، در مخالفت با سلطهٔ محزّب تُرکان و ادامهٔ خلافت عباسی بر ایران زمین بود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی